

Mariusz Filip

O ETNOGRAFIĘ RODZIMOWIERSTWA. WPROWADZENIE DO ETNOGRAFII ZAKONU ZADRUGI „PÓŁNOCNY WILK”

Dostrzeżenie problemu subiektywności opisu humanistyka zawdzięcza szeroko pojętej myśli postmodernistycznej. Do początku drugiej połowy XX w. naukę traktowano jako narzędzie dostarczające obiektywnej wiedzy o świecie, dopiero dzięki recepcji pism Martina Heideggera (hermeneutyka ontologiczna), Willarda Van Ormana Quine’a (teza o niezdeterminowaniu przekładu) czy Ludwiga Wittgensteina (zwrot językowy i komunikacyjny) podważono ideał opisu jako wiernej reprezentacji rzeczywistości. Tym samym uwagę zwrócono na osobę badacza i tekst, stanowiące odpowiednio źródło i efekt poznania.

Wcześniejsza, scjentystyczna linia myślenia nadal jednak występuje w nauce, czego doskonały przykład stanowią m.in. studia prowadzone nad rodzimowierstwem (krajową wersją neopogaństwa słowiańskiego), które za cel stawiają sobie **gromadzenie obiektywnych faktów** na temat tego zjawiska. Sądzę, że brak otwarcia tych studiów na dokonania (po)nowoczesnej humanistyki, wydatnie obniża wiarygodność czy prawomocność istniejących opisów ruchu. W artykule tym proponuję wzbogacenie badań rodzimowierstwa o perspektywę antypozytywistycznej (antynaturalistycznej) antropologii kulturowej/społecznej, zmagającej się z tzw. kryzysem reprezentacji przynajmniej od 1967 r., kiedy to wydano (po angielsku) trobriandzkie dzienniki Bronisława Malinowskiego (2002), ukazujące „drugą twarz” tego osławionego badacza terenowego¹.

¹ „Mityczna postać idealnego naukowca, w pełni rozumiejącego ludzi zwanych prymitywnymi, sympatyzującego w swoich książkach z odmiennymi formami życia, została [...] pokazana z zupełnie innej strony. [...] Na kartach osobistego dziennika mamy więc człowieka z krwi i kości, brzydzącego się brudem, znudzonego, zniechęconego głupotą swoich informatorów, tęskniącego za Europą, białymi kobietami, normalnymi potrawami, konsumowanymi w normalnej temperaturze i w odpowiednim towarzystwie. Choć pasja badawcza kazała mu jechać na daleki archipelag Wysp Trobrianda, Malinowski niekiedy dziwi się: co mnie właściwie, do diabła, tutaj przywiodło? Monotonia bytowania w środku melanezyjskiej wioski jest niejako wzorcowa i nie dziwi radość antropologa, kiedy może udać się do «swoich» – Brytyjczyków i innych mieszkańców «jego» świata, pełniących swoje kolonialne powinności nieopodal. «My» i «oni» to jednak inny świat” (Burszta 2002, dodano znaki diakrytyczne – M.F.).

A Diary in the Strict Sense of the Term odegrał niemałą rolę w antropologicznym zwrocie ku literaturze, inicjując dyskusję o roli badacza w procesie kreacji świata przedstawionego. W efekcie literaturyzacji dyscypliny zaproponowano nową, procesualną definicję antropologii jako „pisanie kultury”, którą oparto na pojęciu etnografii (Geertz 2000, 2005, Clifford, Marcus 1986, Marcus, Fischer 1986, Clifford 2000, Buchowski 1999, Kuligowski 2001).

W klasycznym rozumieniu pod terminem „etnografia” kryje się specyficzna dla antropologii metoda badawcza, ufundowana na długotrwałej obserwacji uczestniczącej danego ludu dostarczającej empirycznego materiału (faktów), dzięki której zastosowaniu możliwe jest sporządzenie wszechstronnego, realistycznego (obiektywnego) opisu tegoż ludu i jego kultury w postaci tekstu. Jak wykazuje jednak krytyczny ogląd dorobku dyscypliny – polegający przede wszystkim na uwzględnieniu czynnika ludzkiego (antropologa i badanych przez niego ludzi) – nie do utrzymania jest założenie intersubiektywności etnografii, skoro dostarcza ona opisów rozbieżnych (przykład Indian Yanomami portretowanych jako okrutnych, erotycznych albo uduchowionych, zob. Ramos 1999) czy wręcz sprzecznych (przypadek Samończyków przedstawianych jako rozwiązłych albo pruderyjnych, zob. Shankman 1996).

Ze względu na fikcyjny² charakter prawdy (wiedzy) antropologicznej, o etnografii nie można dłużej myśleć jako „zwierciadła rzeczywistości”, ponieważ nie jest ona prostym „ubieraniem” faktów w słowa (przekładaniem doświadczenia na tekst), lecz złożonym procesem **konstruowania** „rzeczywistości”:

doświadczenie → interpretacja → narracja → tekst

Zatajenie poszczególnych etapów budowania świata przedstawionego w tekście znacznie utrudnia jego falsyfikację, zmuszając czytelnika do „wiary na słowo” i dlatego klasyczny sposób uprawiania opisu traktuję jako mało wiarygodny. Natomiast ujawnienie zastosowanego warsztatu (kontekst empiryczny, ścieżka interpretacji, sposób narracji) ułatwia ocenę zaprezentowanej wiedzy, wpływa więc na jej prawomocność pozytywnie.

Punktem wyjścia artykułu jest rekonstrukcja, w oparciu o istniejącą literaturę przedmiotu, dotychczas stosowanego modelu opisu rodzimowierstwa, który na potrzeby artykułu określe mianem socjografii. W części drugiej przedstawię alternatywny model opisu, czyli (ponowoczesną) etnografię, której wartość zasadza się z jednej strony na wprowadzeniu w obręb studiów nad rodzimowierstwem metody *stricte* jakościowych, długotrwałych badań terenowych, z drugiej zaś na ogólnym przewartościowaniu tradycyjnej koncepcji opisu. Praktyczną ilustrację punktu widzenia etnografa zawiera dodatek, stanowiący relację o „pierwszym kontakcie” z Zakonem Zadruży „Północny Wilk”, przy czym należy podkreślić, że opis ten nie stanowi etnografii jako takiej, lecz jest do niej jedynie wstępem.

² „antropologiczne pisma [...] stanowią interpretacje, i to na dodatek interpretacje drugiego i trzeciego stopnia. (Z samej definicji wynika, że tylko tubylec dokonuje interpretacji pierwszego stopnia: w końcu to jego kultura). Są zatem fikcjami; fikcjami w tym sensie, że są «czymś skonstruowanym», «czymś ukształtowanym» – takie jest bowiem pierwotne znaczenie słowa *fictiō* – nie chodzi tutaj o to, że są to rzeczy fałszywe, nie oparte na faktach, czy będące jedynie wydumanymi eksperymentami myślowymi” (Geertz 2005: 30, pominięto oryginalny przypis – M.F.).

Socjografia rodzimowierstwa

Na literaturę przedmiotu poświęconą zagadnieniu rodzimowierstwa składa się kilkadziesiąt artykułów (Grott, Majchrowski 1981, 1982; Grott 1986, 1989, 1994, 2002, 2005a; Tomaszewicz 1998/1999, 2006; Wienc 1995; Łapiński, Szczepański 1996; Szczepański 1996; Mikołajko 1996; Beźnic 1997; Pręcikowski 1998; Bator 1999; Pełka 1999, 2000a, 2000b, 2006; Sołtysiak 2004; Simpson 2005; Strutyński 2005; Skoczyński 2006) i kilka książek (Simpson 2000; Okraska 2001; Grott 2003; Skoczyński 2004)³ napisanych przez reprezentantów różnych dziedzin wiedzy: religioznawców, historyków, filozofów, socjologów, etnologów. Nie dokonując tutaj szczegółowego przeglądu opracowań, chciałbym skoncentrować się na rekonstrukcji występującego w ich ramach wspólnego modelu opisu, poprzez wskazanie podobieństw (i zaznaczenie różnic) w sposobie prezentacji wiedzy.

Opracowania dzielą się na dwa rodzaje: albo są to studia o charakterze monograficznym, kiedy przedmiotem opisu jest tylko jedna grupa rodzimowiercza, albo też analizy porównawcze, kiedy przedmiotem opisu jest większa ilość grup rodzimowierczych, zazwyczaj osadzonych w szerszym kontekście ruchów neopogańskich⁴. Z podziałem tym wiąże się fakt, że monografie traktują jedynie o historycznych grupach rodzimowierczych, zaś prace przekrojowe omawiają jednocześnie grupy historyczne i współczesne, lub też koncentrują się tylko na grupach współczesnych.

Jako cezurę pomiędzy historycznymi a współczesnymi grupami rodzimowierczymi traktuje się zwykle rok 1989, jednak z trzech powodów za bardziej sensowne uważam umieszczenie tej cezury „głębiej” w przeszłości. Po pierwsze, koniec reżimu komunistycznego oznaczał dla rodzimowierstwa zmiany jedynie „zewnętrzne” (legalizacja działalności, często dopiero w połowie lat 90.), co zresztą dotyczyło całości struktury społeczno-politycznej kraju; bezpośrednio na „istotę” (wartości) rodzimowierstwa transformacja ustrojowa nie wywarła żadnego wpływu⁵. Po drugie, dużo większe znaczenie dla rozwoju rodzimowierstwa miał moim zdaniem ciąg wydarzeń w jego „wnętrzu” w latach 60. i 70. XX w.⁶. Po trzecie – patrząc z metodycznego punktu widzenia – jako grupy współczesne potraktować należy te, w przypadku których możliwe jest zastosowanie pełnego zakresu metod badawczych (wywiad, obserwacja), a nie tylko analiza źródeł **historycznych**. W zgodzie z powyższym jako grupy historyczne traktuję: Zadrugę, Szczep Rogate Serce, środowisko

³ Pomijam artykuły słownikowo-encyklopedyczne, przedruki lub opracowania wtórne oraz prace niepublikowane bądź opublikowane w Internecie. Bardziej obszerny wykaz literatury znaleźć można w „roboczej” bibliografii sporządzonej przez B. Grotta (2005b).

⁴ Wyjątkiem jest artykuł L. Pełki (2000b) poświęcony XIX-wiecznym korzeniom rodzimowierstwa, nie dotyczący żadnej grupy w szczególności.

⁵ Analogii poszukać można w historii Solidarności, której legalizacja w 1989 r. nie stanowi początku tego związku zawodowego, lecz kolejny etap jego istnienia. Transformację ustrojową pojmuje się przecież raczej jako skutek, a nie przyczynę działalności Solidarności.

⁶ Wymieniając w kolejności chronologicznej: śmierć Jana Stachniuka w 1963 r., nieudana próba rejestracji Lechickiego Kręgu Czcieli Światowida w 1965 r. (liczy się sama próba, a nie skutek), dalszy rozwój idei rasy za sprawą Bolesława Tejkowskiego ok. 1967 r. (pierwsze kroki w tym kierunku postawił Stanisław Szukalski w latach 30. XX w.), ponowna próba rejestracji LKCS i publikacja wywiadu z Władysławem Kołodziejem w „Argumentach” w 1970 r., wreszcie – nieco później – śmierć Kołodzieja w 1978 r. oraz rozpad LKCS i obrona rozprawy doktorskiej Stanisława Potrzebowskiego (1982) poświęconej Zadrudzie w 1980 r.

„Demiurg” (właściwa nazwa nieznana) oraz Lechicki Krąg Czcieli Światowida; do grup współczesnych – oprócz tych powstałych po „mitycznym” 1989 r. – wliczam także działający od końca lat 60. Polski Związek Wspólnoty Narodowej.

Dokonując deskrypcji grup rodzimowierczych autorzy opracowań wydają się posługiwać schematem: ideologia – działalność. Przyjmując ów schemat jako paradygmat analizy opisów (ujawnienia ich założeń), chciałbym zaznaczyć, że termin „ideologia” rozumiem z jednej strony jako neutralny aksjologicznie, a z drugiej jako szeroki semantycznie, obejmujący swym znaczeniem światopoglądy świeckie i religijne; ta druga cecha w tej samej mierze dotyczy terminu „działalność”.

Ideologia

W przypadku grup historycznych opis ideologii opiera się na rekonstrukcji głównych idei oraz wskazania szerszego tła światopoglądowego. Bazę opisu stanowi z jednej strony treść pism: „Zadruga”, „Krak”, „Demiurg”, „Kalendarz Słowiański”, wydawanych odpowiednio przez: Zadrugę, Szczep Rogate Serce, środowisko „Demiurg”, Lechicki Krąg Czcieli Światowida; z drugiej zaś strony wiedza autora z dziedziny historii idei.

W przypadku grup współczesnych opis ideologii polega na prezentacji jej głównych założeń, zaś analiza powiązań ideowych ogranicza się zwykle do wskazania grup-antenatów. Źródło opisu stanowią albo statuty/programy, albo wydawane przez poszczególne grupy periodyki. Pierwsza możliwość dotyczy: 1) zarejestrowanych związków wyznaniowych: (Zrzeszenia) Rodzimej Wiary, Rodzimego Kościoła Polskiego oraz Polskiego Kościoła Słowiańskiego, gdzie istniejące pisma: „Lechia Stragona” oraz internetowa „Slavia” nie stanowią w zasadzie bazy źródłowej (PKSi nigdy nie posiadał własnego wydawnictwa); 2) partii politycznych: Unii Społeczno-Narodowej oraz Polskiej Wspólnoty Narodowej, które nie wydają żadnych periodyków i dysponują jedynie programami.

Druga możliwość, czyli posłużenie się w opisie ideologii treścią wydawanych periodyków, dotyczy pozostałych grup. Spośród nich szerzej omawia się: Stowarzyszenie na Rzecz Tradycji i Kultury Niklot wydające „Tryglawa”, Narodowy Zespół Koncepcyjno-Studyjny redagujący „Żywioł” oraz nurt „pogańskiego narodowego socjalizmu”, reprezentowany głównie przez pisma „Securius” (wydawany przez Zakon Zadrugi Północny Wilk) oraz „Zryw”. Włączyć tu również należy Wydawnictwo Toporzeł, którego orientację określa się na podstawie publikowanych przezeń książek.

Opis ideologii bywa poszerzony o informacje zdobyte podczas wywiadu socjologicznego, ewentualnie podczas badań ankietowych. Respondentami są przede wszystkim twórcy grup bądź ich główni działacze (np. założyciele periodyków), czyli osoby tworzące mniej lub bardziej formalnie elity.

Jakie założenia kryją się za dokonanymi opisami ideologii? Po pierwsze, **założenie o równości poglądów** poszczególnych członków danej grupy, ponieważ ograniczenie opisu ideologii do wyciągu ze statutu lub wyciągnięcia „średniej” z szeregu artykułów zakłada, że w obrębie danej grupy wszyscy członkowie wyznają dokładnie

te same wartości. Po drugie, **założenie o realności deklarowanych poglądów** poszczególnych członków danej grupy, ponieważ uczynienie podstawą opisu deklaracji (zapisów i wypowiedzi) zakłada, że wszyscy członkowie danej grupy rzeczywiście wyznają określone idee. Po trzecie, **założenie o stałości poglądów** poszczególnych członków danej grupy, ponieważ oparcie opisu doktryny na informacjach zawartych w statutach (programach politycznych), które powstały u początków istnienia poszczególnych grup lub też oparcie się niejako na „średniej” wyciągniętej z szeregu artykułów określonego periodyku zakłada dla danej grupy ponadczasowość czy statyczność wyznawanych wartości. Po czwarte, **założenie o łatwym dostępie do informacji**, ponieważ wskazanie na źródła (statuty, periodyki, osoby) bez ukazania sposobu ich pozyskania zakłada, że źródła pisane występują powszechnie i nikomu nie sprawia trudności ich zdobycie, zaś informatorzy są zawsze i wszędzie otwarci oraz życzliwi. Po piąte, **założenie o intersubiektywności interpretacji**, ponieważ ukrycie (neutralizacja) autora, posiadającego przecież określoną wiedzę i określone zapatrywania, zakłada, że będąc na jego miejscu, każdy badacz wskazałby te same elementy doktryny i te same powiązania ideowe.

Działalność

Opisy działalności grup istniejących w przeszłości zawierają niewielką ilość informacji, ponieważ ich główną bazą źródłową są biografie głównych działaczy: Jana Stachniuka z Zadruży, Stanisława Szukalskiego ze Szczepu Rogate Serce, Bronisława Miazgowskiego z grupy „Demiurg” oraz Władysława Kołodzieja ze Świętego Koła Czcieli Światowida, rekonstruowane na podstawie źródeł pisanych oraz sporadycznych wywiadów o charakterze wspomnieniowym z żyjącymi jeszcze, pojedynczymi członkami poszczególnych grup.

W przypadku grup współczesnych opisy działalności ograniczają się często do wyciągu odpowiednich informacji ze statutów, które treściowo poza sferę obrzędową wykraczają w niewielkim stopniu; czasami bywają one wzbogacone o informacje zdobyte podczas wywiadu socjologicznego, dotycząc zwykle zaangażowania politycznego. Bardzo rzadko i jedynie w znikomym stopniu źródłem opisu jest jednorazowa obserwacja, ograniczona do sfery rytualnej⁷.

Jakie założenia kryją się za tymi opisami? Po pierwsze, **założenie o idealności pamięci respondentów**, ponieważ oparcie w dużym stopniu opisu przeszłości na relacjach informatorów zakłada realność ich wspomnień i pokrycie z rzeczywistością. Po drugie, **założenie o jednakowości myśli i działań** poszczególnych członków danej grupy, ponieważ ograniczenie opisu do biografii głównego działacza i/lub stwierdzeń ogólnych zakłada wspólnotę doświadczeń i równe zaangażowanie pomiędzy członkami danej grupy. Po trzecie, **założenie o wadze „odświętności”**,

⁷ Sytuacją znaczącą jest moim zdaniem fakt, że artykuły prasowe dostarczają znacznie bogatszego i zdecydowanie bardziej bieżącego materiału informacyjnego oraz ilustracyjnego (np.: Sienkiewicz 1970, Polechoński 1999, Stankiewicz 2000, Szenborn, Poradowski 2006, Kołodziejczyk 2007, Szewczyk 2007). Do tego dodać należy kilka reportaży filmowych, jak choćby ten poświęcony Słowiańskiej Wierze (wyemitowany przez TVP3 w XI 2007 r.).

ponieważ skupienie opisu na rytuałach religijnych i „świętach” politycznych, takich jak różnego rodzaju manifestacje czy protesty, zakłada nieistotność życia codziennego. Po czwarte, **założenie o niezmienności obrzędów**, ponieważ indukcyjne wnioskowanie na podstawie jednokrotnej obserwacji danego święta o jego wszystkich „odsłonach” zakłada dokładną powtarzalność ich formy i treści.

* * *

Łączne rozpatrzenie wszystkich założeń wydaje się prowadzić do wskazania podstawowej cechy dotychczasowych opisów – **uniwersalizacji**. Pojawia się ona w dwóch sferach: z jednej strony opisy uniwersalizują fragmenty świata dostępnego badaczowi, z drugiej zaś uniwersalizują autora opisu (ukrywając go). Cecha ta stanowi w moim przekonaniu fundament **klasycznego** opisu socjologicznego (opartego na ilościowych metodach badawczych), z tego względu określałam go mianem „socjografii”. Uniwersalistyczny opis rości sobie prawa do bycia wiarygodnym, a przecież nie mamy tu do czynienia z obiektywnym obrazem zjawiska, lecz jego subiektywnym (fikcyjnym) przedstawieniem. Problemem nie jest tu jednak to, że opis jest subiektywny **w ogóle**; rzecz raczej w tym, że autor nie pokazuje **na czym** subiektywność opisu polega, czy też **gdzie** znajdują się granice jego wiarygodności. Dlatego też chciałbym przedstawić alternatywny model opisu, który w moim przekonaniu oferuje większe możliwości falsyfikacji.

Etnografia rodzimowierstwa

W odróżnieniu od socjologów opisujących tzw. grupy duże, antropolodzy skupiają się na opisie tzw. grup małych⁸. Fundamentem antropologii są zatem długotrwałe badania terenowe prowadzone wśród członków **jednej** grupy, której członkowie pozostają w relacjach *face to face* (zwykle kilkudziesięciosobowej)⁹. Badania terenowe nie zasadzają się jednakże na kontakcie abstrakcyjnych „kultur”, „społeczeństw” czy na kontakcie pomiędzy antropologiem (jednostką) a równie abstrakcyjną „grupą”, lecz na spotkaniu pojedynczych osób, ludzi z krwi i kości. Jako że o **interakcji** stanowią w pierwszym rzędzie osobowości, motywacje, emocje itd. kontaktujących się jednostek, badania terenowe silnie naznaczone są pierwiastkiem psychologii.

Z tego względu współcześni etnografowie nie ograniczają się jedynie do „czystego” opisu kultury, lecz poprzez „refleksyjność” czy „polifoniczność” (dialogiczność, dyskursywność) starają się ukazać także psychologiczne uwarunkowania etnografii (Okely 1996, Rabinow 1977, Clifford 2000, Hastrup 2008). Koncentracja opisu na poszczególnych osobach, z którymi antropolog nawiązuje trwałe relacje a nie przelotne kontakty, umożliwia przedstawienie: 1) zróżnicowania przekonań

⁸ Podział powyższy, choć zasadny historycznie, należy traktować jedynie jako modelowy. W dobie zatarcia granic (socjologizujący antropologowie, antropologizujący socjologowie) trudno o „ostrość” tej opozycji.

⁹ W kontekście tzw. społeczeństw zachodnich kontakty te nie są oczywiście tak „ściśle” jak się to dzieje w tradycyjnych grupach lokalnych, typu społeczność pierwotna czy wiejska, w dalszym ciągu mieszczą się jednak w kategorii *Gemeinschaft*.

i zachowań, 2) ich zmienności w czasie, a także 3) rozbieżności pomiędzy deklarowanymi przekonaniem a podejmowanymi działaniami. Równoczesne uwypuklenie osoby badacza oraz nawiązanych przez niego relacji ukazuje źródła, wzrastanie i granice wiedzy badacza.

Dzięki takiej **partykularyzacji** opisu – nie należy jej mylić z charakterystyczną dla myśli postmodernistycznej „fragmentaryzacją” – przestajemy mieć do czynienia z „papierowymi” homunkulusami (Schutz 1984: 185-187 i n.), ponieważ tekst dotyczy żywych ludzi. Wiedza w nim zawarta jest mocno subiektywna, lecz wiarygodna: z jednej strony obiektywizuje ją ujawnienie kontekstów obserwacji, a z drugiej wielokrotna (długotrwała) weryfikacja. Wartości etnografii upatruję zatem w dostarczaniu (aktualnych) danych empirycznych zorientowanych na jednostkę oraz w umocnieniu prawomocności opisu. Z tego względu sądzę, że dla studiów nad rodzimowierstwem, cierpiących równocześnie na niedostatek i niewiarygodność faktów, korzyścią byłby zwrot ku etnografii.

Jako punkt wyjścia opisu etnograficznego współczesnych grup rodzimowierczych należałoby przyjąć poczucie różnicy pomiędzy antropologiem a rodzimowiercami (tak pojedynczymi, jak i w grupie), którą w etnografii określa się mianem **obcości**, przy czym obcą byłaby nie grupa, lecz etnograf. Antropolog odczuwa obcość zarówno „wewnątrz”, poprzez refleksję nad swoim wyglądem (budowa fizyczna, strój), emocjami (zakłopotanie, lęk, fascynacja, ulga) i kulturą (niezrozumienie, zdziwienie), jak i z „zewnątrz”, wzbudzając ciekawość, śmiech, niechęć, zdystansowanie.

Z poczuciem obcości bardzo silnie powiązana jest świadomość niewiedzy: antropolog nie zna przecież rodzimowierców ani ich imion, bardzo często nie zna też nazw przedmiotów, zjawisk i działań, a także ich znaczeń, i tylko czasami – kiedy z różnych względów można mówić o częściowo wspólnej bazie pojęciowej między antropologiem a rodzimowiercami – zna lub jest w stanie domyślić się nazwy lub sensu (np. żerca, Marzanna, swastyka). W innych przypadkach zmuszony jest on do zadawania szeregu pytań: „kto?”, „jak?”, „gdzie?”, „po co?”, „dlaczego?” itd., które nie tylko podkreślają jego obcość, ale też skutkują zazwyczaj racjonalizacjami *ad hoc* i uproszczeniami (nie mówiąc o ewidentnych przekłamaniach). Wobec tego etnograf stara się zdobywać wiedzę kontekstową (przy okazji), roboczo posługując się pojęciami zastępczymi, opisowymi. Dopiero po pewnym czasie, kiedy jego wiedza na temat grupy wzrasta, jest w stanie prawidłowo nazywać i rozumieć osoby, rzeczy i działania. Długotrwałość obserwacji pozwala na opisanie nie tylko „odświętnego” życia grupy (wariantów danych obrzędów), lecz również „codzienności”.

Obcość i niewiedza determinują zatem treść opisu etnograficznego, którego przedmiotem są przede wszystkim: 1) osobowości ludzi, z którymi antropolog się styka, oraz nawiązane z nimi relacje, 2) artefakty oraz działania, których nie zna lub nie rozumie, i wreszcie 3) sukcesywnie zdobywana wiedza problemowa. Podkreślić należy w tym miejscu, że poczucie obcości i związana z nim niewiedza ma tendencję do ogólnego spadku wraz z upływem czasu, niemniej natężenie obcości jest zawsze względne (zależne od indywidualnych relacji) i procesualne (zmienia się w czasie).

Oczywiście w przypadku historycznych, nieistniejących już grup rodzimowierczych dokonanie opisu etnograficznego, opartego o badania terenowe, nie jest

możliwe. Nie oznacza to jednak, że etnografia nie znajduje tu zastosowania. Biorąc jako przykład najpopularniejszą Zadrugę, zwraca ona uwagę na konieczność choćby – w oparciu o materiały pisane – porównania jednostkowych światopoglądów i działań jej członków oraz konfliktów ideowych między nimi, analizy przeobrażeń myśli zadrużnej czy wreszcie odpowiedzi na pytanie, dlaczego nie dokonano dotąd interpretacji panteizmu ewolucyjnego w kontekście myśli ewolucjonistycznej z przełomu XIX-XX w. Kładzie także nacisk na styl pisania, postulując większe nasycenie narracji trybem przypuszczającym czy zwiększenie częstości użycia zwrotów wyrażających postawę propozycyjną (np. „myślę, że”, „nie sędzę, aby”, „jestem przekonany o”).

Na pytanie: „jak powinien wyglądać etnograficzny opis rodzimowierstwa w **praktyce**?”, nie sposób udzielić jednej, **uniwersalnej** odpowiedzi – jak wielu jest etnografów, tak wiele istnieje etnografii. Zresztą nawet gdyby tego rodzaju odpowiedź byłaby możliwa, to znacznie wykroczyłaby poza ramy artykułu, którego zadaniem nie jest prezentacja wzorcowej metody pisania o rodzimowierstwie (każdy powinien poszukać własnego sposobu na etnografię), lecz jedynie pokazanie możliwości alternatywnego opisu, zaś przede wszystkim zwrócenie uwagi na problem pisania o rodzimowierstwie **w ogóle**.

Tekst ten należy do gatunku „metodologicznych”, jego lektura nie zaowocuje zatem poznaniem tej czy innej grupy rodzimowierczej (jej opisem etnograficznym). Ponieważ jednak samo wskazanie pewnego kierunku opisu jest daleko niewystarczające dla oceny wartości tej metody, sędzę, że warto umożliwić Czytelnikowi dokonanie pierwszego kroku w stronę etnografii. W związku z tym artykuł chciałbym wzbogacić o opis początku własnej praktyki, który – jak mam nadzieję – nieco ukonkretni postawę badawczą antropologa. Oczywiście przedstawiony poniżej heurystyczny „eksperyment” w postaci opisu „pierwszego kontaktu” z Zakonem Zadruży Północny Wilk (z członkami tej grupy współpracuję od lutego 2004 r.) nie stanowi etnografii jako takiej, a jedynie jej zapowiedź.

Dodatek: wprowadzenie do etnografii ZZPW

Moją motywacją do współpracy z rodzimowiercami było uprzednie odrzucenie wiary chrześcijańskiej i przyjęcie perspektywy – tak nazwałbym ją dzisiaj – panteistycznej. Neopogaństwo przyciągnęło moją uwagę, kiedy pod wpływem lektury Szymona Beźnica (1997: 307-312) okazało się, że ludzie wyznający dawnych bogów słowiańskich prezentują podobne spojrzenie na tzw. sprawy duchowe. Wtedy też uświadomiłem sobie istnienie ruchu w Polsce, niemniej wydawał mi się on „daleki”. Rozpoczynałem właśnie studia w zakresie etnologii, kiedy jego „bliskość” uzmysłowił mi ks. Henryk Romanik, który podczas promocji swojego poematu *Wypłyn na głębie. Apokryf kołobrzegi* (2000) wspominał o działającym na terenie Koszalina „neopogańskim Bractwie Świąszczyca”¹⁰.

¹⁰ Spotkanie autorskie w 2000 r. odbyło się w ramach obchodów milenium założenia biskupstwa w Kołobrzegu. Nieokreślony czas wcześniej wzmiankowana grupa miała złożyć „w ofierze pogańskim bóstwom” jeden z dębów rosnących na pobliskiej Górze Chełmskiej (podpalając go), która przed nadejściem chrześcijaństwa była

Działająca w pobliżu mojego miejsca zamieszkania organizacja (pochodząca z Kołobrzegu) nie mogła nie wzbudzić mojego zainteresowania. Trzyletnie poszukiwania – dość szeroko zakrojone, lecz niesystematyczne – zaowocowały jedynie strzępami informacji słownych, sugerujących związek koszalińskich neopogan z lokalnym bractwem rycerskim oraz ruchem *skinhead*. Pierwszą cechą odbierałem pozytywnie, niestety druga stanowiła dla mnie dość duży problem: często bywam utożsamiany z subkulturą metalową (noszę długie włosy, ubieram się na czarno), tymczasem elementem obiegowej wiedzy, jaką posiadałem na temat „skinów”, była wyraźna niechęć do „metali”.

Mimo tego postanowiłem nadać poszukiwaniom bardziej regularną formę. Gruntowny przegląd prasy lokalnej potwierdził związki Stowarzyszenia Młodzieży Patriotycznej Świaszczyca z bractwem wojów słowiańskich, podważył jednak związki z subkulturą *skinhead*; okazało się również, że co najmniej jeden z członków tej organizacji nosi długie włosy. Dalsze „śledztwo”¹¹ przyniosło nieoczekiwany rezultat, ponieważ doprowadziło do nawiązania kontaktu telefonicznego z członkiem innej koszalińskiej organizacji o nazwie Zakon Zadrugi Północny Wilk, którą – zdając się na ten przypadek – postanowiłem uczynić obiektem mojego zainteresowania (badań).

W czasie rozmowy ze Świaszczystawem¹² uwypuklałem te cechy mojej osobowości, które mogły pomóc w uzyskaniu zgody na współpracę, a zatem przedstawiłem się jako kołobrzeżanin studiujący etnologię w Poznaniu, który chciałby napisać pracę magisterską o neopoganach. Moje starania zostały uwieńczone sukcesem, ponieważ polecono mi skontaktować się (telefonicznie) z Blaskiem, członkiem grupy studiującym tak jak ja w Poznaniu.

Kontakt twarzą w twarz (19 lutego 2004 r.), pierwszy, który nastąpił w ramach współpracy z ZZPW, wzbudził we mnie poczucie niepewności oraz potrzebę zażyłości. Pierwsze spojrzenie, pierwszy uścisk dłoni, pierwsze słowa wystarczyły, abym odczuł świadomość różnicy między nami, ponieważ Blask był tęgiej budowy ciała, bardzo krótko ostrzyżony, mówił pewnie i, co oczywiste, posiadał wiedzę, którą ja dopiero musiałem pozyskać; jedynym co nas „łączyło”, był czarny kolor ubrania. Pod jego przenikliwym spojrzeniem czułem się bardzo nieswojo, co starałem się niwelować poprzez podkreślanie cech dla nas wspólnych: antykatolicyzmu, patriotyzmu, zainteresowania Słowiańszczyzną; uparcie przedstawiałem się też jako etnolog czy etnograf (w klasycznym rozumieniu), bojąc się posądzenia o skrajny relatywizm i uwielbienie popkultury, z którymi często kojarzony jest termin „antropologia”.

Stosując klasyczną technikę badawczą antropologii, czyli wywiad swobodny, podczas kilkugodzinnego spotkania zadawałem pytania typu: „kim jesteście?”, „jakie święta obchodzicie?”, „w co wierzycie?”, dzięki czemu zdobyłem ogólną (bardzo chaotyczną) wiedzę o kalendarzu obrzędowym grupy, jej pogańsko-narodowej

jednym z najważniejszych miejsc pogańskiego kultu na Pomorzu (obecnie znajduje się tam sanktuarium maryjne). Warto w tym miejscu dodać, że według relacji jednego z członków tej grupy, fakt taki nigdy nie miał miejsca.

¹¹ Jego szczegóły jestem zmuszony pominąć milczeniem, przy czym za okazaną pomoc winien jestem podziękowanie Halinie Filip – pracowniczce Miejskiej Biblioteki Publicznej im. Galla Anonima w Kołobrzegu, a zarazem mojej Matce.

¹² Posługuję się tu celowo organizacyjnymi imionami.

ideologii oraz o strukturze związku wyznaniowego Rodzima Wiara, z którym ZZPW było, wg słów Blaska, stowarzyszone. Pytania zadawano również mnie, dotyczyły głównie moich poglądów politycznych. Zapytany o stosunek do akcesji Polski do Unii Europejskiej (referendum odbyło się osiem miesięcy wcześniej), zgodnie z prawdą odrzekłem, że jest obojętny, ponieważ nie interesuję się polityką, co wzbudziło u mojego rozmówcy niesmak, u mnie zaś – poczucie skrępowania, co po raz kolejny uprzytomniło mi moją inność od Blaska i przypuszczalnie reszty członków ZZPW.

W dwa dni później (21 lutego 2004 r.) pojechałem do Koszalina na spotkanie ze Świaszczysławem. Czekając na niego na dworcu PKP zdałem sobie sprawę, że w tłumie podróżnych możemy mieć trudności z rozpoznaniem, ponieważ nie opisaliśmy sobie naszego wyglądu. Moje obawy okazały się jednak płonne, bo rozpoznaliśmy się od razu – mimo wielu różnic w detalach, łączył nas „rockowy” styl ubioru, który sprawiał, że na tle otoczenia byliśmy do siebie podobni¹³. Jeśli chodzi o detale etnograficzne, krótko ostrzyżony, dobrze zbudowany Świaszczysław miał na sobie spodnie moro i bluzę włożoną za wojskowy pas, ja natomiast jestem szczupłej budowy ciała, na sobie miałem długi, czarny płaszcz, a włosy związane w kucyk. Wywiad w domu gospodarza (dokąd pojechaliśmy) trwał niezbyt długo, powiedziano mi, że większość odpowiedzi znajdę w udostępnionym do lektury „Securiusie”, oficjalnym organie prasowym organizacji. Kilka wymuszonych informacji okazało się jednak pomocnych w określeniu powiązań ideologii ZZPW z ruchem narodowym i sceną muzyczną.

Lektura „Securiusa” odsłoniła przede mną rasowy (proaryjski-antysemicki) wątek doktryny zwanej *Polskim narodowym socjalizmem*, w związku z czym podczas kolejnego spotkania z Blaskiem (11 marca 2004 r.) właśnie to było głównym tematem rozmowy. Czułem się wyraźnie swobodniej: zostałem przecież wtajemniczony w pełnię myśli ideologicznej ZZPW, nie było to nasze pierwsze spotkanie, poza tym Blask był bardziej otwarty i udzielał wyczerpujących odpowiedzi na temat ideologii oraz zasad funkcjonowania organizacji, które skrzętnie notowałem. Pomimo tego nie opuszczało mnie napięcie, powodowane lękiem przed przerwaniem kontaktów w razie takiej czy innej mojej wypowiedzi, której treść stałaby w sprzeczności z wartościami grupy.

Kilka dni później (20 marca 2004 r.) obchodzono w lesie pod Koszalinem święto Jarych Godów, na które zostałem zaproszony. Kiedy o określonej godzinie pojawiłem się przed zalanym deszczem koszalińskim dworcem PKP, gdzie miałem być oczekiwany i skąd wraz z grupą miałem udać się *na kamienne kręgi*, przy wejściu rzeczywiście stało kilku dobrze zbudowanych mężczyzn, ubranych na czarno w bojówki, kurtki typu flyers i glany; wraz z nimi stały dwie kobiety również ubrane (elegantcko) na czarno. Zagadnąwszy pierwszego z brzegu mężczyznę (Jarogniewa), spotkałem się zrazu z „odrzuconiem”. Po powołaniu się jednak na Świaszczysława i interwencji innego członka grupy (Wszechsława) nawiązano ze mną względnie

¹³ Popularny współcześnie styl ubioru, którego źródła stanowi muzyka hip-hop i techno, posiada wyraźnie sportowo-taneczny charakter. Gotycko-wojskowy styl „rockowy”, który mieści w sobie cechy subkultur heavy-metal i skinhead (często sprzeczne, np. włosy zarówno długie, jak i krótkie), pojmować należy jako jego przeciwieństwo.

przyjazny dialog, dzięki czemu poznałem imiona rozmówców. Ponieważ byłem „ciekawostką”, rozmowa obracała się głównie wokół mojej osoby, również podczas podróży za miasto w nieco większym gronie zadawano mi liczne pytania; niektóre „Wilki” jednak w ogóle nie zwracały na mnie uwagi. W tym czasie dostrzegłem także organizacyjne oznaczenia na kurtkach: napis *Zadruga* oraz emblematy przedstawiające głowę wilka na tle skrzyżowanych toporów.

Po przyjeździe na miejsce czułem się zagubiony, bo choć starałem się brać udział w rozmowach, to nie ogarniałem diskutowanych wydarzeń, nie znałem ich uczestników, wreszcie tajemnicą dla mnie było, dlaczego jednym z głównych tematów rozmów był odbywający się w pobliżu grill. Niezwykły wydał mi się zwyczaj powitalny, polegający na wzajemnym uścisku przedramion z równoczesnym okrzykiem „Stawa!” – w moich oczach był on rodzajem „rytualnej stygmatyzacji”, jako że ze mną nie witano się w ogóle. Zmieniło się to dopiero z zapadnięciem zupełnych ciemności, kiedy jeden z nowo przybyłych, dość niski (Wilkun), uczynił to odruchowo, niemal od razu pytając jednak kim jestem, ponieważ wydałem mu się „obcy”. Zauważyłem też, że prawie wszyscy dokoła ubrani byli w bojówki i kurtki: w płaszczu byłem tylko ja, w dzinsach jeszcze kilka innych osób, mój wygląd odstawał zatem od „normy”. Pośród zebranych znacząco przeważali mężczyźni, nie było dzieci.

Ciągle padało, kiedy po trzech godzinach oczekiwania nakazano wszystkim udać się w świetle kilku pochodni w nieznanym mi kierunku. Nad strumieniem, obok wbitego w ziemię pala mającego kształt runu algiz z (kształt runu znałem, nazwę odszukałem później), czekało już na nas dwóch żerców w białych szatach: jeden wysoki i krótkowłosy (Płomień), drugi niski, długowłosy, ze swastyką na piersi (Genthar); dwóch mężczyzn w „standardowym” stroju, których kojarzyłem z dworca, lecz nie pamiętałem imion, trzymających kukłę Marzanny (Wszechślaw i Tęgomir); dwóch wojów oraz kapłanka, która z początku uszła mojej uwadze. W mniej więcej 30-40 osób utworzyliśmy krąg, większości wręczono zapalone pochodnie, panowała podniosła cisza, silnie udzielało mi się poczucie więzi. Wreszcie przemówili żercy, chwając rozwój i człowieczeństwo, a kiedy z wielkim trudem udało się podpalić mokry od deszczu pal i kukłę, kapłanka obwieściła koniec zimy, po czym rzucono Marzannę do strumienia.

Po chwili, nie przerywając milczenia udaliśmy się do pobliskiego kamiennego kręgu. W środku płonęło ognisko, obok którego stali mężczyźni, wcześniej trzymający Marzannę, teraz zaś białe-czerwone sztandary ze znanym mi z lektury „Securusa” symbolem toporła; pomiędzy nimi tkwiła w ziemi żerdź z czarnym proporcem przedstawiającym logo organizacji (tzw. *stawica* – jak się dowiedziałem przy innej okazji), za nimi zaś stały dwa pale, na których osadzono lewo- i prawoskrętną swastykę (ich symbolikę wyjaśnił mi podczas następnego spotkania Świaszczysław). Ponownie utworzyliśmy koło, po czym żercy ogłosili nastanie nowego roku i spełnili ofiarę wylewając po kilka kropki miodu pitnego do ognia, kapłanki zaś uczyniły to samo rzucając w ogień nasiona i orzechy¹⁴. Później odbyła się walka wojów repre-

¹⁴ Z późniejszych rozmów dowiedziałem się, że w ofierze powinny zostać złożone również jaja, niestety Wilkun, który był odpowiedzialny za ich dostarczenie, zapomniał tego zrobić.

zentujących zwycięskiego Swarożycza i pokonanego Żmija, podpalono także swastyki. Wtedy zaś kapłanki – krążąc przeciwnie do wskazówek zegara – podchodziły po kolei do wszystkich z kołaczem i miodem (do mnie także), i każdy urywał sobie kawałek kołacza, wręczonym rogiem wznosił toast powiązany z ideologią (religią) organizacji, kończąc go okrzykiem „sława!”, który zgromadzeni powtarzali chórem jak echo.

Po zakończeniu toastów jeden z zaproszonych na obrzęd gości wprowadził zebranych w temat *gontyny w Biskupinie* i rozpoczęła się nieoficjalna część święta, czyli towarzyskie rozmowy. Dzięki rozmowie z Gentharem nie tylko udało mi się zebrać informacje na temat jego poglądów oraz form obrzędów, ale także poznać „tajemnicę” rozmów o grillu: to, co uszło mojej uwadze, to fakt, że święto rozpoczęło się w momencie zakończenia grillowania, ponieważ podejrzewano, że była to próba inwigilacji ZZPW. Później zostałem wypytany przez Blaska i Wilkuna o odczucia wobec rytuału, a przy okazji dowiedziałem się, że w obrzędzie uczestniczyli również nieznani mi kołobrzeżanie¹⁵. Wdałem się także w długą rozmowę o Biskupinie z Gościem, co ma szczególne znaczenie, ponieważ obaj byliśmy w tej grupie obcy.

Towarzyską część święta kontynuowano w jednym z koszalińskich pubów, gdzie niemal od razu stałem się obiektem zainteresowania Płomienia, który wypytawał mnie o istotę etnologii oraz mój stosunek do symbolu swastyki – zgodnie z prawdą przedstawiłem go jako absolutnie neutralny, co go zdziwiło, spodziewał się bowiem krytyki. Kiedy przerwał rozmowę, by (jak się później dowiedziałem) wziąć udział w obradach dotyczących biskupińskiej *gontyny*, przysłuchiwałem się wymianie zdań dwóch nieznanymi mi „Wilków”¹⁶, narzekających na kondycję organizacji oraz na fakt wrzucania puszek po piwie do ogniska. Powołując się na ideologię grupy propagującą aktywność, siłę i współpracę, zasugerowałem konieczność przeciwdziałania, odpowiedziano mi jednak, że to trudne, a następnie zdecydowanie (poprzez podkreślenie, że jestem tu nowy) ucięto dyskusję, co mnie odrobinę zdeprymowało. Chwilę później rozmowę ze mną zainicjowała dziewczyna Płomienia, Żywia, osoba bardzo kontaktowa, która po kolei przedstawiała mi krótkie charakterystyki członków grupy, zapytała także o mój stosunek do swastyki, negując jednocześnie jej związek z hitleryzmem.

Wtedy również przypadkiem usłyszałem, że Wilkun został przez kogoś znieważony, czym naruszono honor grupy. Z rewanżem wstrzymano się do czasu powrotu Płomienia, Genthara, Świaszczysława i Blaska, którzy tworzyli, jak się okazało, trzon grupy (tzw. *wewnętrzny krąg*). Kiedy to nastąpiło, nakazano kobietom, mnie i ochotnikom opuścić pub, po czym po męsku wyrównano rachunki. W tym kontekście mój „debiut”, jak to nazwano, stał się przedmiotem żartobliwych uwag, a zarazem znacząco spowodował umniejszenie dystansu względem mnie. Noc, z inicjatywy Blaska, spędziłem wraz z Wilkunem, Stoigniewem i Żywią w domu Płomienia. Przed snem dyskutowaliśmy jeszcze o idei budowy *gontyny*. Następnego ranka przeprowadziłem z Płomieniem i Stoigniewem kilkugodzinny wywiad (swobodny),

¹⁵ Był nim m.in. Jarogniew, ale o tym dowiedziałem się zupełnie kiedy indziej. Wiele miesięcy później to właśnie on stał się moim głównym informatorem.

¹⁶ Jeden z nich był niepełnoprawnym członkiem organizacji, w związku z czym nie nosił imienia, drugi nazywał się Stoigniew.

po południu wyjechałem z Koszalina. Notatki z pamięci sporządziłem kilka dni później.

Bibliografia

- Bator W. (1999), *Przekorna wizja dziejów chrześcijaństwa jako schorzenia ludzkości w myśli Jana Stachniuka*, „Przegląd Religioznawczy”, nr 3/4, s. 49-57.
- Beżnic S. (1997), *Przegląd nowych ruchów religijnych w Polsce*, [w:] E. Barker, *Nowe ruchy religijne*, Kraków, s. 307-312.
- Buchowski M. (1999) (wyb.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Warszawa.
- Burszta W. J. (2002), *Malinowski: przede wszystkim „ja”*, „Przegląd Polski”, 20 IX; [on-line:] <http://www.dziennik.com/www/dziennik/kult/archiwum/07-12-02/pp-09-20-04.html> – 15 III 2008.
- Clifford J. (2000), *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, Warszawa.
- Clifford J., Marcus G. E. (1986) (red.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley–Los Angeles–London.
- Geertz C. (2000), *Dzieło i życie*, Warszawa.
- Geertz C. (2005), *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, Kraków.
- Grott B. (1986), *Neopogańska doktryna Jana Stachniuka-Stoigniewa jako przedmiot zainteresowania religioznawcy*, „Zeszyty Naukowe UJ. Studia Religioznawcze”, z. 15, s. 19-27.
- Grott B. (1989), *Myśl społeczna neopogańskiej Zadrugi i jej religijne aspekty*, „Zeszyty Naukowe UJ. Studia Religioznawcze”, z. 21, s. 49-64.
- Grott B. (1994), *Jan Stachniuk i neopogański ruch Zadruga. Dzieje okupacyjne i powojenne 1939-1963*, „Nomos”, nr 5/6, s. 123-143.
- Grott B. (2002), *Jan Stachniuk a Max Weber i Stanisław Brzozowski. Wokół problemu intelektualnych korzeni ruchu Zadruga*, „Nomos”, nr 37/38, s. 49-60.
- Grott B. (2003), *Religia, cywilizacja, rozwój: wokół idei Jana Stachniuka*, Kraków.
- Grott B. (2005a), *Jan Stachniuk (1905-1963) i jego doktryna a czasy obecne. Próba podsumowania w stulecie urodzin*, „Nomos”, nr 51/52, s. 35-49.
- Grott B. (2005b), *Rodzimowierstwo słowiańskie. Materiały do bibliografii*, „Nomos”, nr 51/52, s. 137-157.
- Grott B., Majchrowski J. (1981), *Publicystyka Zadrugi jako jeden z przejawów krytyki kultury katolickiej w Polsce*, „Zeszyty Naukowe UJ. Studia Religioznawcze”, z. 6, s. 67-82.
- Grott B., Majchrowski J. (1982), „Arkona”, „Zaranie”, „Kuźnia”, „W drodze”, „Stanica” – pisma wydawane przez zadrugan w brytyjskiej strefie okupacyjnej w Niemczech, „Kwartalnik Historii Pracy Polskiej”, t. 21, z. 2, s. 79-90.
- Hastrup K. (2008), *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, Kraków.
- Kołodziejczyk K. (2007), *Swastyki Zadrugi nagle zapłonęły pod Zieloną Górą*, „Gazeta Wyborcza” (Zielona Góra–Gorzów), 15 VI 2007, s. 1, 4.
- Kuligowski W. (2001), *Antropologia refleksyjna. O rzeczywistości tekstu*, Poznań.
- Łapiński M., Szczepański T. (1996), *Czczyciele Polski pogańskiej*, „Karta”, nr 19, s. 104-109.
- Malinowski B. (2002), *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, Kraków.
- Marcus G. E., Fischer M. M. J. (1986), *Anthropology as Cultural Critique*, Chicago.

- Mikołajko Z. (1996), *Stara Baśń postkomunizmu (neopogaństwo w Europie Środkowej i Wschodniej)*, „Społeczeństwo Otwarte”, nr 5, s. 3-15.
- Okely J. (1996), *The Self and Scientism*, [w:] idem, *Own or Other Culture*, London, s. 27-44.
- Okraska R. (2001), *W kręgu Odyna i Tryglawa. Neopoganizm w Polsce i na świecie (zarys problematyki)*, Biała Podlaska.
- Pełka L. J. (1999), *Współczesne neopogaństwo słowiańskie (rodowody – doktryna – kult)*, „Przegląd Religioznawczy”, nr 3/4, s. 115-133.
- Pełka L. J. (2000a), *Bóg i przyroda w polskim neopogaństwie słowiańskim*, „Zeszyty Filozoficzne”, nr 8, s. 81-91.
- Pełka L. J. (2000b), *Filozoficzne rodowody neopogaństwa słowiańskiego w Polsce*, „Europa Wschodu i Zachodu”, nr 4, s. 70-76.
- Pełka L. J. (2006), *Człowiek, naród i państwo. Wizje polskiego rodzimowierstwa słowiańskiego*, [w:] *Nacjonalizm czy nacjonalizmy? Funkcja wartości chrześcijańskich, świeckich i neopogańskich w kształtowaniu idei nacjonalistycznych*, red. B. Grott, Kraków, s. 377-388.
- Polechoński P. (1999), *Ręce Boga*, „Głos Pomorza”, nr 270, 20-21 XI 1999, s. 3.
- Pręcikowski L. S. (1998), „*Kalendarz Słowiański*” – środowisko neopogańskich mistyków w Polsce w latach 1946-1947, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Historica”, nr 61, s. 229-243.
- Rabinow P. (1977), *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkely.
- Ramos A. R. (1999), *Rozmyślając o Yanomami*, [w:] M. Buchowski (wyb.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Warszawa 1999, s. 202-227.
- Romanik H. (2000), *Wyphłyn na głębie. Apokryf kołobrzegi*, Kołobrzeg.
- Schutz A. (1984), *Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania*, [w:] *Kryzys i schizma*, red. E. Mokrzycki, t. 1, Warszawa, s. 137-192.
- Shankman P. (1996), *The History of Samoan Sexual Conduct and the Mead-Freeman Controversy*, „American Anthropologist”, t. 98, nr 3, s. 555-567.
- Sienkiewicz A. (1970), *Wierni czterem twarzom*, „Argumenty”, nr 4.
- Simpson S. (2000), *Native Faith. Polish Neo-Paganism at the Brink of the 21st Century*, Kraków.
- Simpson S. (2005), *Immanencja i polityka: dlaczego polscy i amerykańscy neopoganie są tak podobni, a zarazem tak różni? (opis zjawiska)*, „Nomos”, nr 51/52, s. 11-33.
- Skoczyński J. (2004), *Neognoza polska*, Kraków.
- Skoczyński J. (2006), *Neopoganizm Jana Stachniuka*, [w:] *Nacjonalizm czy nacjonalizmy? Funkcja wartości chrześcijańskich, świeckich i neopogańskich w kształtowaniu idei nacjonalistycznych*, red. B. Grott, Kraków, s. 369-376.
- Sołtysiak A. (2004), *Polskie i litewskie neopogaństwo: kilka różnic i podobieństw w świetle badań ankietowych*, „Przegląd Religioznawczy”, nr 1, s. 113-122.
- Stankiewicz M. (2000), *Ziemia, woda, ogień*, „Rzeczpospolita”, nr 110, 12 V 2000, dodatek „Magazyn”, nr 19, s. 20-21.
- Strutyński M. (2005), *Pogański narodowy socjalizm w Polsce współczesnej*, [w:] *Ezoteryzm, okultyzm, satanizm w Polsce*, red. Z. Pasek, Kraków, s. 157-179.
- Szczepański T. (1996), *Współczesne neopogaństwo polskie*, „Frona”, nr 6, s. 327-333.
- Szenborn M., Poradowski R. (2006), *Bóg przodków naszych*, „Fakty i Mity”, nr 45, 16 XI 2006, s. 12-13.
- Szewczyk H. (2007), *Neopoganie na Luboniu Wielkim*, „Gazeta Krakowska”, 20 IV 2007, s. 20.
- Tomasiewicz J. (1994), *Stare religie nowej ery. Główne nurty współczesnego neopoganizmu*, „Nomos”, nr 5/6, s. 89-103.

- Tomasiewicz J. (1998/1999), *Religia, naród i państwo w neopogańskiej filozofii Jana Stachniuka*, „Nomos”, nr 24/25, s. 63-77.
- Tomasiewicz J. (2006), *Neopoganizm jako instrument metapolitycznej legitymizacji skrajnej prawicy*, [w:] *Nacjonalizm czy nacjonalizmy? Funkcja wartości chrześcijańskich, świeckich i neopogańskich w kształtowaniu idei nacjonalistycznych*, red. B. Grott, Kraków, s. 321-368.
- Wiench P. (1995), *Nowi pogaństwo*, „Społeczeństwo Otwarte”, nr 4, s. 21-25.